



Arcs, flèches et orgue électrique. A propos de modernité et d'offensives évangéliques dans la vallée de Wonenara (Papouasie Nouvelle-Guinée)

Pierre Lemonnier

► To cite this version:

Pierre Lemonnier. Arcs, flèches et orgue électrique. A propos de modernité et d'offensives évangéliques dans la vallée de Wonenara (Papouasie Nouvelle-Guinée). C. Pons. Jésus, moi et les autres, CNRS Edition, pp.189-226, 2013. hal-00911046

HAL Id: hal-00911046

<https://hal.science/hal-00911046>

Submitted on 28 Nov 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Chapitre VI.

Arcs, flèches et orgue électrique.

A propos de modernité et d'offensives évangéliques dans la vallée de Wonenara (Papouasie Nouvelle-Guinée)

Pierre Lemonnier

Chez les Baruya de Papouasie-Nouvelle-Guinée comme ailleurs, la présence active d'églises évangéliques correspond de nos jours à la mise en place de cadres institutionnels et de dispositifs complexes conduisant certains individus à ressentir en eux la présence du Saint Esprit et à faire connaître à tous les circonstances et les conséquences de ce bouleversement de leur personne. Pour l'anthropologue, une telle situation soulève diverses questions relevant à la fois de la compréhension d'une société en grande transformation et d'un projet comparatiste du type de celui qui rassemble les auteurs du présent volume. A l'échelle d'une société particulière – qui constitue en effet un « microcosme où l'on rencontre toutes les tendances mondiales et changements d'affiliation religieuse » contemporains (Ernst 2006 : 4) – il importe par exemple, comme le fait ici P. Bonnemère au chapitre suivant propos de ces mêmes Baruya, de rendre compte de l'organisation de ces églises et des diverses stratégies des dénominations présentes, et notamment de la rhétorique et de l'appareil matériel qui encadrent les conversions et par lesquels les églises évangélistes suscitent une croyance en l'existence d'un lien personnel avec le Saint Esprit. Il y aurait tout autant lieu de décrire et de comprendre les mots et les actes par lesquels des personnes manifestent leur nouvel état, ainsi que les raisons individuelles et collectives du choix d'une dénomination particulière – y compris le désir de rivaliser dans la recherche de statuts nouveaux – ou les motivations et les modalités locales du nomadisme inter dénominations.

Cependant, soixante ans après le premier contact avec des Européens, et alors même que des missionnaires allemands, américains et australiens y furent à pied d'œuvre dès le début des années 1960, le monde baruya reste un front pionnier du christianisme en Océanie. Reste un front pionnier, c'est-à-dire qu'on ne peut ni de près ni de loin dire d'eux ce que Hirsch, par exemple, écrivait il y a presque vingt ans des Fuyughe dont « la vie sociale et rituelle est aujourd'hui structurée autour de festivals chrétiens comme Pâques ou Noël » (Hirsch 1994 :705). De même, les Baruya n'ont pas pour le péché l'obsession décrite par Robbins

(2004) chez les Urapmin. Quant à ces Mekeo dont l'un des membres, évêque catholique, visitait le Pape en 1990 après avoir été ordonné prêtre à *Madagascar* en 1937, ils semblent vivre dans une autre modernité que celle où les habitants de Wonenara évoluent (Barker 2010).

Dans la vallée de Wonenara (*Eastern Highlands Province*), les églises évangéliques (*Church of Christ* [CoC], *Revival Church of PNG* [Revival], *Evangelical Brotherhood Church* [EBC]) ne cherchent pas seulement à modifier le rapport des fidèles à Dieu : tout comme les dénominations plus anciennement sur place (Luthériens et Adventistes [SDA]), elles s'attachent encore à évangéliser une vallée pour partie « païenne ». Autour des découvertes individuelles de l'Esprit Saint se rencontrent des acteurs et des logiques individuelles et collectives dont il faut retracer l'histoire car elles font sens dans le cadre d'une découverte récente de la modernité dont la « montée des christianismes évangéliques » chez les Baruya de Wonenara n'est que l'un des aspects. ***Photo 1***

Si bien que résoudre des questions comparatives du type de celles évoquées à l'instant nécessite de comprendre d'abord les tenants et aboutissants locaux des phénomènes dont on veut évaluer et expliquer la généralité. En l'occurrence, je me propose de montrer que les conversions évangéliques récentes sont indissociables d'un contexte sociologique marqué par quatre tensions qui s'entrecroisent : a) l'irruption de Dieu dans un système de pensées et de pratiques centré sur une série de rites d'initiations ; b) des conceptions variables du christianisme opposant les « anciens » luthériens et les « nouvelles » églises¹ ; c) des rivalités entre ces nouvelles dénominations qui, toutes, tentent de s'imposer dans la vallée ; d) le conflit latent entre les Baruya et ceux dont ils ont envahi le territoire il y a un peu plus de cent ans, les Ipmani (ou Yuwarrunatse, un groupe anga de langue baruya), une cinquantaine d'années avant que tous ne découvrent le monde des Blancs.

Chronique d'un front pionnier en Nouvelle-Guinée : 1951-1968²

¹ Les Catholiques ont longtemps « limité » leur action à l'ancienne Papua, sans intervenir dans l'ancienne Nouvelle-Guinée d'abord colonisée par l'Allemagne (Dupeyrat 1934). Il y a moins de vingt ans, l'évêque catholique de Kerema (sur la côte sud) me confirmait que le pays Anga « est territoire protestant ! ».

² La base du présent essai d'ethno-histoire m'a été fournie en septembre et octobre 2009, puis novembre 2011 par Gessom (Wokaje, du clan Andavakia), Nareka (Kworengatna, qui est également un Andavakia) et Koumain (un Nunguye), qui a travaillé aux côtés de M. Godelier pendant des décennies. C'est également auprès d'eux que j'ai actualisé le manuscrit du présent article, en novembre 2011. Mais il s'insère dans une recherche collective de très longue durée débutée par M. Godelier en 1967 (par exemple Godelier 1982) et à laquelle l'auteur a plus ou moins régulièrement participé : entre 1978 et 1985, puis de façon très irrégulière entre 1987 et 2008. J'ai également consulté les carnets de notes de M. Godelier, ainsi que le tapuscrit de la riche interview du pasteur Tuerschman menée par lui en mars 1969 et enregistrée par les cinéastes A. et M. Jablonko (Jablonko 1969).

En Nouvelle-Guinée, la présence des commerçants et des missionnaires remonte au dernier quart du 19^{ème} siècle, mais jusqu'aux années 1925, nul ne soupçonnait la présence d'une population de centaines de milliers de personnes dans l'intérieur de l'île. Tous les témoignages d'Européens et de *Highlanders* rapportent la stupeur qui, des deux côtés, marqua les rencontres (Ballard 2003, Connolly, Anderson 1987, Gammage 1998, Sinclair 2000), comme ce fut encore le cas le 6 août 1951 lorsque le *patrol officer* (*kiap* en pidgin mélanésien Tok Pisin) australien Jim Sinclair qui cherchait les « Batya » producteur de sel végétal pénétra dans la vallée de Wonenara (Godelier 1969, Sinclair 1966 : 24-75). Cultivateurs (patate douce, taro, canne à sucre, légumes à feuilles) et éleveurs de porcs, ceux-ci occupent deux vallées de la province des Eastern Highlands : celle de Marawaka et une partie de celle de Wonenara, qu'ils ont conquise à la fin du 19^{ème} siècle (Godelier 1982 : 22-23) en repoussant les Ipmani vers les montagnes qui en marquent le flanc nord. Au moment du contact, la vallée de Wonenara comptait moins d'un millier de Baruya, probablement 500 ou 600. Les chiffres sont tout aussi lacunaires, et probablement du même ordre pour les Baruya de Marawaka³.

Légende de la carte 2 [ch. VII-PB] : Dans le présent texte, « Wonenara » désigne l'ensemble des trois vallées qui se rencontrent autour du hameau (et de la « station » [poste administratif]) du même nom : celle de la principale rivière, Yaïgak, dont Wuyabo (à 2000 m) est le hameau le plus élevé⁴ ; celle située en amont de la rivière Gaïgak (ne pas confondre avec la précédente), qui comporte les villages de Nungwasan et Gwai et est surplombée en son milieu par la crête le long de laquelle s'étire le village de Unari ; et, en aval de la « station » et sur la rive nord de la Gaïgak, la vallée occupée par les Ipmani.

De langue yipma (selon la terminologie de Lloyd 1992⁵), les Baruya appartiennent à l'un des douze groupes culturels et linguistiques désormais appelé « Anga » mais longtemps connus comme « Kukukuku » (Lemonnier 1997). Comme tous les Anga, les Baruya constituent une société de guerriers dont les personnages politiques éminents sont des « Grands hommes » (Godelier 1982), et chez qui les affaires qui, jusqu'à peu, mobilisaient l'attention collective étaient la guerre et les initiations masculines – j'emploie l'imparfait pour me référer à la période qui nous occupe, marquée par l'irruption de la modernité, mais la dernière guerre avec les Ipmani n'a cessé qu'en 1987. Les initiations masculines ont encore

³ Le *patrol report* de O. Adler de juillet 1960 indique une population de 693 personnes du côté de Wonenara, et 651 du côté de Marawaka, soit un total de 1344 personnes (annexe au cahier IV de M Godelier). En 1979, M. Godelier dénombra 2159 personnes dans les deux vallées (Godelier 1982 :19).

⁴ Wuyabo est le Wiaveu (village) de Godelier (1982) et le Wiavi des Lloyds. J'entends plutôt « Wiobo », mais l'orthographe Wuyabo est celle retenue par les pilotes et les compagnies aériennes (dites de troisième niveau), et c'est probablement celle qui restera.

⁵ La langue yipma est parlée par cinq groupes locaux : les Baruya, les Andje, les Usarampia, les Wantekia et les Yuwarrunatse (ou Ipmani).

eu lieu en 1985, 1988, 1990, 1998 et 2005 ; et de nouveaux chamanes ont été initiés en 1980, 2004 et 2007.

Au cœur de ce système d'institutions et de relations sociales se trouvaient (et reste largement présente) l'idée que la physiologie sexuelle des femmes exerce un effet néfaste sur les hommes et fragilise leur ardeur guerrière. Les rituels procurent aux hommes leur force physique et morale, ainsi que les connaissances pratiques permettant de pallier ce dangereux état de choses (Godelier 1982, Lemonnier 2004). Ils sont aussi les temps forts d'une transformation des relations qu'un garçon entretient avec sa mère, sa sœur et son épouse (Bonnemère 2008). C'est également autour de ces événements récurrents qu'étaient la guerre et les rites masculins que s'articulaient naguère les trois principales hiérarchies structurant la vie sociale : celle des « Grands hommes » entre eux (maîtres des initiations et grands guerriers ; parfois grands chamanes) ; la subordination de toutes les femmes à l'ensemble des hommes ; et l'autorité des hommes les plus âgés sur les initiés des premiers stades. Les plus grands des grands hommes étaient et restent ceux qui détiennent les objets sacrés activant les pouvoirs secrets conférés aux Anga par le Soleil (Godelier 1982 : 61-74, 131-157 ; Lemonnier 2010).

Dotés d'une féroce réputation de combattants et de « tueurs en cape d'écorce », voire de cannibales, les « Kukukuku » ont systématiquement malmené les chercheurs d'or et les expéditions qui les visitaient entre les deux guerres (Bonnemère, Lemonnier 2009 : 335-337) et c'est dans cette ambiance que le colonisateur australien décida de « pacifier » les Baruya, au début des années 1950. Âgés de 5 à 15 ans à l'époque des « patrouilles » exploratoires à Wonenara (1951-1957), mes informateurs d'aujourd'hui racontent qu'en moins d'une décennie, les Baruya ont pris conscience de l'existence d'une humanité différente de la leur, constaté l'identité qu'ils partagent avec d'autres Anga jusqu'alors inconnus, et réalisé l'incompatibilité entre leur intérêt primordial pour la guerre et les mœurs des nouveaux venus, car leur première découverte fut celle d'un Etat qui interdit les combats.

En 1959, l'administration australienne fit débiter au bas de la vallée de Wonenara la construction d'une piste d'aviation par une main d'œuvre papoue importée à laquelle se joignirent des Baruya. Cette piste (*estrip*) était toujours en travaux lorsque Richard (Dick) Lloyd, un linguiste et missionnaire du *Summer Institute of Linguistics* obtint l'autorisation de se rendre dans ce qui était encore une *restricted area* pour repérer les lieux. Un *patrol post* dirigé par deux *kiaps* (O. Alder et R. Catherall) fut ouvert au début de l'année 1961, mais seul un petit « Piper Cub » (pilote par un luthérien venu de Madang) pouvait se poser à Wonenara

lorsque les Lloyd s'y installèrent pour apprendre la langue baruya et traduire les évangiles⁶. En échange des services rendus par le petit avion, qui assurait tout l'approvisionnement de la station, le gouvernement australien avait délimité un terrain pour la construction future d'une mission luthérienne (Lloyd & Lloyd 2008). Fortifiés par de hautes barrières de bois, tous les hameaux se trouvaient encore au sommet des crêtes, sauf celui de Yanyi, où les Lloyd s'installèrent à la mi-1961 pour plus de **trente** ans. En 1963, et sans concertation avec les Lloyd, d'autres missionnaires s'installèrent dans le bas de la vallée de Wonenara. D'abord des luthériens américains (David et Flo Tuff), puis trois familles d'Américains et d'Australiens des *New Tribes Missions* (NTM), à Wapme (un hameau du bas de la vallée). Au même moment, les *Adventistes du septième jour* (SDA) basés à Goroka (Kebeiufa) envoyèrent des *evangelist* (« hommes d'église », sans autre détail, en Tok Pisin) papous à Wonenara. Eux aussi s'établirent à proximité de la piste d'aviation, mais – détail essentiel pour la suite de l'histoire – du côté du territoire des Ipmani. Dès 1964, en plus des deux *patrol officers* et des trois infirmiers de la *station* (un Chimbu, un de Okapa et un Gadsup), pas moins de 10 missionnaires blancs se trouvaient donc dans la vallée (sans compter leurs enfants). Les Blancs et leurs travailleurs non-baruya se faisaient comprendre par l'intermédiaire de deux traducteurs : un Iqwaye (originaire de Hekwangi, vers Menyamya) qui parlait le Tok Pisin conversait avec un Andje (de langue yipma, **comme les Baruya**) de la vallée de Marawaka qui connaissait **par ailleurs** la langue iqwaye.

Il est impossible de mesurer l'impact des premiers prêches – qui consistaient à expliquer, en Tok Pisin et par l'intermédiaire de **ces deux** traducteurs qui apprirent sur le tas la signification des images édifiantes qu'ils aidaient à transporter (**sous forme d'affiches**), c'est-à-dire les conditions et conséquences de passage des Ténèbres à la Lumière. En revanche, il ne fait pas de doute que, tant pour les missionnaires que pour ceux qui l'ont suivi au début des années 1960, l'accès des Baruya à l'enseignement fut essentiel. J'expose donc ci-dessous ces pratiques des différentes églises en dégagant notamment la place qu'elles firent à l'école.

Stratégies missionnaires

⁶ Les linguistes Joy et Dick Lloyd ont vécu à Wonenara de 1961 à 1994. Aussi généreux en écrivant à ma demande une longue note sur les églises à Wonenara (Lloyd & Lloyd 2008) qu'ils l'étaient il y a quarante-cinq ans en accueillant chez eux l'anthropologue marxiste qu'était alors M. Godelier, ils font autorité sur les langues anga. Ils n'ont jamais construit d'église ni organisé de culte, mais traduit la Bible, rédigé des *Bible story readers* et publié un dictionnaire (1992). En 2002, Dick parcourait les deux vallées **baruya** et le pays wantekia (de langue baruya) pour montrer un film de deux heures sur la Genèse, traduit en baruya. Ce fut, à ma connaissance, sa seule activité prosélyte.

Pour les Lloyd et le *Summer Institute of Linguistics* dont l'objectif premier était d'apprendre la langue des Baruya afin de traduire les évangiles⁷, la mise sur pied d'un enseignement de classe primaire en yipma (baruya) relevait en 1961 d'un programme à long terme, mais celui-ci n'eut pas de suite car le gouvernement provincial des *Eastern Highlands* décida que tout l'enseignement se ferait en anglais. En revanche, le territoire baruya fut considéré par les luthériens comme « la dernière région des *Highlands* où débuta un véritable travail de mission » (Wagner, Reiner 1986 : 208) et Wonenara constitua dès 1963 une sorte de tête de pont dont l'influence s'étendait, comme on va le voir, au-delà des vallées baruya proprement dites, chez d'autres locuteurs yipma (les Wantekia et les Andje) et chez les Aziana, un groupe non anga situé à deux heures de marche au nord-ouest de Wonenara). Selon les mots du pasteur allemand Tuerschman (arrivé à Wonenara en mai 1967), le but de cette mission était de créer des communautés villageoises de chrétiens après avoir « apporté les idées [chrétiennes] » pendant huit à dix ans dans le cadre d'un catéchisme adapté à une « zone païenne » (*heathen lotu*) (Jablonko 1982). **Photo 2**

Pour leur part, les missionnaires des *New Tribes Missions* (NTM) n'eurent en pratique aucune action de longue durée à Wonenara, mais ils s'implantèrent durablement dans d'autres groupes locaux qu'ils atteignirent en utilisant Wapme, comme base arrière. Le premier NTM arrivé sur place, l'australien Bernie Crozier, passa à pied de village en village en 1964 et 1965 pour prêcher la bonne parole, y compris dans les maisons des hommes. Quant à Louis Dodd, il partait chaque jour en moto tout terrain chez les Aziana où il s'installa rapidement (au bout de un an ou deux) avec sa famille pour plus de vingt ans, jusqu'en 1987. C'est également de Wapme que partit « Jessie » (George Kestler), un missionnaire noir américain, pour évangéliser les Wantekia, un groupe de langue yipma situé immédiatement à l'ouest de Wonenara. A Wonenara même, les NTM n'ont jamais construit d'église (ou *haus lotu*, un bâtiment en planche, avec sol en terre battue et toit de chaume servant de lieu de culte) ni organisé de service religieux, et leur action auprès des Baruya s'est résumée aux prêches itinérants de B. Crozier, à l'occasion desquels, cependant, quelques jeunes hommes ont appris des rudiments de Tok Pisin. B. Crozier quitta Wonenara au bout d'un an et demi pour construire une piste d'aviation et une mission chez les Usarampia, un autre groupe de langue yipma situé dans la vallée de Marawaka, à deux grands jours de marche de Wonenara. Vers 1966, les NTM déménagèrent définitivement chez les Usarampia.

⁷ Ce qui fut partiellement fait en 1973 ; la traduction du Nouveau Testament fut achevée en 1992. La version en Tok Pisin du Nouveau Testament était disponible depuis février 1969 (Jablonko 1982 : 13).

Le rôle des Adventistes (SDA) fut à l'époque encore plus limité, tout au moins chez les Baruya, car ils officièrent chez les Ipmani, à Kamangaba. Selon les Lloyd, c'est néanmoins sous leur influence que les Baruya ont très progressivement adopté des vêtements européens. C'est dans leur école que fut formé, à la fin des années 1970, un Baruya qui construisit une église (un bâtiment de bois au sol de terre battue, comme toujours) dans le haut de la vallée de Wonenara, à Pangunne. Mais, il n'attira que brièvement (1980-1987) des membres du plus important clan local (celui des Kwarandariar-Baruya) et son église fut désertée lorsque son fils participa au viol et au meurtre d'une jeune fille.

Pour l'essentiel, et pour ce qui concerne la vallée de Wonenara, c'est la mission installée la première, celle des luthériens, qui eut la plus grande influence locale, du fait de la part qu'ils firent, immédiatement, à l'éducation. Il s'agissait notamment de former rapidement des *catechists* baruya qui pourraient, mieux que quiconque, se référer « à l'ancien mode de vie, aux anciens esprits et aux anciennes croyances, pour ensuite trouver quelque chose de commun avec les Chrétiens » et mieux faire passer le message de la Bible (pasteur Tuerschman in Jablonko 1982 : 3, 8, 11). Très vite, les luthériens ont ouvert une école à Anegiri, dans le bas de la vallée et, dès 1964, trois instituteurs papous (de Madang et de Kainantu) apprirent à lire et écrire en Tok Pisin à vingt-six garçons d'une douzaine d'années : 16 Baruya dont deux venaient de Marawaka, mais aussi une quinzaine d'enfants Tairora, Aziana, Wantekia et Ipmani. Simultanément, l'épouse du révérend Tuff débuta un enseignement en anglais pour des enfants plus jeunes (21), tous des garçons. La majorité des petits baruya scolarisés venaient de la vallée de Wonenara (35 sur 37) et ils appartenaient à dix des quinze clans baruya⁸.

En apprenant immédiatement à lire et compter à trente-sept jeunes hommes, les luthériens avaient initié deux phénomènes qui sont aujourd'hui au cœur des enjeux autour des églises évangéliques parvenues dans la vallée dans les années 1990 : d'une part la formation d'hommes d'églises baruya, d'autre part la démonstration à moyen et long terme de l'importance de l'éducation dans un monde désormais concerné par l'Etat, l'Eglise et le marché. Dès 1967, le pasteur Tuerschman envoya dix jeunes hommes éduqués en Tok Pisin au collège luthérien de Kambaida (dans les *Eastern Highlands*) afin de les former à l'une ou l'autre des professions par lesquelles les églises s'ancrent en milieu rural : instituteur, infirmier et *pastor*. Cinq d'entre eux retournèrent rapidement à Wonenara (dont Koumain, qui

⁸ L'histoire orale rapporte que 8 des 15 clans baruya descendent d'envahisseurs iqwaye parvenus à Marawaka il y a environ deux siècles et demi (Godelier 1982 :23). Ils adoptèrent la langue des conquies, mais, naguère encore, quelques Baruya de Marawaka parlaient encore l'iqwaye

devint l'assistant et l'ami de M. Godelier), mais les cinq autres devinrent respectivement infirmier, instituteurs (deux d'entre eux) et *pastors*. Ces derniers ne sont autres que Gessom et Nareka, formés au séminaire de Ogelbeng (près de Mount Hagen) durant trois ans, qui m'ont longuement conté leur vie et aidé lors de mon enquête de 2009 (voir note 79 [Christophe : c'est la seconde note de l'article]). Nous verrons que ce sont eux, également, qui animent aujourd'hui l'église luthérienne de Wuyabo, tout en étant de fervents partisans des initiations masculines.

Outre la découverte du christianisme et les habituelles nouveautés apportées par une présence administrative durable – fin des combats, lent abandon des villages fortifiés des crêtes au profit de ceux des fonds de vallées, accès à de sommaires soins médicaux –, l'installation des Blancs dans la vallée se traduisit par des curiosités comme la radio à ondes courtes utilisées par la mission, le recours à l'avion de la mission et l'ouverture d'une boutique de brousse en octobre 1967. En 1969, ce *stoa* (« store ») proposait 215 objets différents à la vente : du savon aux serviettes de bain en passant par les boîtes de poisson et les outils d'acier – 348 pelles et 324 machettes furent vendues en un an et demi, ce qui est un bon indicateur de la demande pour les outils d'acier, 18 ans après le premier contact (Jablonko 1982 : 7). Mais, tout autant que la découverte par les Baruya de Papous originaires de groupes néo-guinéens non-anga déjà évangélisés (venus à Wonenara comme infirmiers, policiers, serviteurs des missionnaires, instituteurs, ou *pastor*), la familiarisation avec le Tok Pisin – notamment en écoutant des prêches dont on ne comprit que lentement le sens – fut l'un des traits les plus marquants des changements intervenus alors. Dans les quatre ou cinq premières années de présence missionnaire à Wonenara, l'influence chrétienne proprement dite fut minime. Si l'on excepte le service célébré par les SDA du côté ipmani de la vallée – auquel une infime minorité de Baruya assistait –, seuls les luthériens organisaient un culte régulier, après l'école du dimanche (catéchisme). Les petits écoliers y assistaient, mais les Baruya adultes n'étaient semble-t-il que trois ou quatre dizaines. En 1964, un *pastor* luthérien papou originaire de Kainantu (nommé Yengau) fut envoyé par les luthériens à Yanyi où il resta jusqu'en 1980. Il était sur les terres du clan Saasa, et là encore seuls une quarantaine d'adultes et d'enfants membres de ce groupe assistaient à ses « *autim tok* », ses « révélations de la parole de Dieu » plutôt que de véritables cultes. Cette influence déclina plus encore à la suite de deux événements : l'ouverture d'un *patrol post* dans l'autre vallée baruya, à Marawaka, et l'organisation de cérémonies masculines *tsimia* en 1969.

Le déplacement du front pionnier au-delà de Wonenara, l'Indépendance et le café (1970-1983)

Une demi-douzaine d'années après s'être installés à Wonenara, tant l'administration papoue que l'église luthérienne considérèrent qu'il était temps de pousser leur effort vers le sud et de déménager – littéralement – à Marawaka, à une journée de marche de là, où une piste d'aviation avait été construite par un *patrol officer* (1967). La vallée de Marawaka comptait alors plus de 1000 membres de la tribu baruya, mais aussi d'autres groupes de langue yipma (les Andje et les Usarampia), et, à plusieurs jours de marche, des groupes parlant d'autres langues anga : les Bulakia (de langue simbari) et les Iqwaye. Pour l'administration australienne de l'époque, elle constituait également une des voies d'entrées vers les basses terres de Papouasie et les groupes moins nombreux, alors dits « semi-nomades » qui y sont éparpillés.

A la fin de 1968, les bâtiments de la mission et une partie des installations de la station gouvernementale furent démontés, puis transportés pièce par pièce (pieux, planches, tôles ondulées, mobilier, groupe électrogène) et à dos d'hommes et de femmes, de Wonenara à Marawaka où la mission luthérienne s'installa pour une quarantaine d'années. L'année suivante, on ouvrit à Marakawa une école administrée par cette mission et dotée d'un directeur et d'instituteurs formés et payés par le gouvernement. En quelques années, l'école compta une demi-douzaine de classes, en Tok Pisin puis en anglais. De cinq ou six enseignants en 1969, on passa au cours des ans à douze et même quatorze⁹.

Après le départ de la mission luthérienne et du gros de la station gouvernementale pour Marawaka, la piste d'aviation de Wonenara, peu entretenue, fut fermée au début des années 1970 et il s'écoula une dizaine d'années avant que la vallée compte à nouveau une école gouvernementale (qui n'a pas laissé de grands souvenirs tant l'instituteur était absentéiste). Dans le même temps, quelques dizaines d'hommes étaient allés travailler dans les plantations des côtes et des îles (Nouvelle-Bretagne, Nouvelle-Irlande), généralement pour des contrats de deux ans, et en avaient rapporté quelques objets (habits, serviettes de bain, couvertures, lampe tempête) et quelque argent.

La christianisation de la vallée marqua le pas car le révérend Tuerschman s'en alla en 1971 sans être remplacé. Selon les Lloyds (comm. pers.), « It often seemed to be three steps forward and two steps back. » Le seul culte luthérien fut alors célébré à Yanyi, pendant une dizaine d'années, par l'*evangelist* (homme d'église moins qualifié qu'un *pastor*, en Tok Pisin)

⁹ Au début des années 2000, le dernier missionnaire allemand vendit **ce que contenait les bâtiments** de la mission et donna l'argent recueilli à l'église qui, désormais, fut « self-supporting » (Lloyd & Lloyd 2010).

de Kainantu, Yankao. Les NTM avaient quitté la vallée et les SDA n'officiaient encore que chez les Ipmani. Les Lloyds restèrent seuls et n'ont jamais prêché. En septembre 1975, la Papouasie-Nouvelle-Guinée accéda à l'Indépendance. Relié à Marawaka et Goroka par une radio capricieuse, un seul *patrol officer* papou assurait alors l'administration de la vallée de Wonenara : maintien de l'ordre (avec l'aide éventuelle des policiers de Marawaka), remise en état de la piste d'aviation (qui fut à nouveau ouverte vers 1977), et surveillance de la construction d'une route qui, entre 1979 et 1982 relierait Wonenara à Kainantu via Obura. Cette route était d'autant plus nécessaire que du café avait été planté vers 1975.

Au début des années 1980, les Baruya de Wonenara n'avaient plus d'école ni de mission mais ils étaient en présence de tous les autres ingrédients de la modernité : l'Etat et ses gendarmes, la santé, le marché (café). Surtout, en apprenant immédiatement à lire et compter à une quarantaine de jeunes hommes, les luthériens avaient initié deux phénomènes qui sont aujourd'hui au cœur des enjeux autour des églises évangéliques parvenues dans la vallée dans les années 1990 : d'une part la formation d'hommes d'églises baruya, d'autre part la démonstration de l'importance de l'éducation. Mais, pendant de longues années les enfants de la vallée durent aller l'acquérir à Marawaka, car en 1983 les Baruya entrèrent en guerre avec les Ipmani. Et la modernité fut comme suspendue pendant quinze ans.

La guerre Baruya-Ipmani (1983-1987) et l'abandon de Wonenara par le gouvernement

Il est admis que les hostilités furent déclenchées en 1983 par le vol d'un fruit de pandanus à noix au beau milieu de la forêt. D'autres diraient qu'une société dont les hommes les plus prestigieux sont des guerriers a quelques raisons de combattre ses ennemis et de défendre un territoire conquis seulement une centaine d'années auparavant, car les Ipmani n'ont jamais admis la conquête de la partie sud de la vallée de Wonenara par les Baruya, à la fin du 19^{ème} siècle. Il est également vrai que l'administration papoue fut moins rapide que les Australiens ne l'auraient été à faire cesser les combats. En tout cas, la maison des hommes de Wuyabo devint une sorte d'atelier en plein air où des initiés qui n'avaient encore jamais combattu se mirent à fabriquer des boucliers, des arcs et des flèches. On établit un village fortifié de palissades sur la crête qui domine Nungwasan, exactement face à la forteresse végétale des Ipmani, située sur un autre éperon, mais sur l'autre rive de la Gaïgak, et les Baruya habitant le bas de la vallée s'installèrent chez des parents résidant dans les hameaux situés sur les crêtes ou près de la terrasse de Wuyabo. **Photo 3**

En novembre 1983, la guerre avait déjà fait sept morts, surtout baruya. Chacun jurait que nulle arme à feu ne serait utilisée, mais un grand guerrier (*aulatta*) ipmani fut tué d'une décharge de chevrotines. Peu de temps auparavant, me rappelle M. Godelier (comm. pers.) les Ipmani avaient écrasé la tête de Gwataye en disant à son esprit de « retourner à Bravegareubaramandec », le lieu d'origine des Baruya, à trois jours de marche de là. L'administration papoue envoya ses gendarmes au moment où les Baruya célébraient en grande pompe la mort de l'*aulatta* ennemi. Le *kiap* de Marawaka s'installa à Wonenara avec des renforts de police et, pendant plusieurs semaines, un hélicoptère fit régulièrement irruption dans la vallée à l'aube pour jeter des grenades incendiaires dans les toits de chaume des maisons des hameaux baruya et ipmani, immanquablement déserts. Mais, de toute évidence, il était impossible à des policiers chaussés de lourds godillots et armés de fusils de chasse de poursuivre des guerriers dotés d'arc et de flèches et habitués à courir au milieu de la dense forêt tropicale couvrant les pentes abruptes du pays baruya (et ipmani). Il fut donc décidé que tous les fonctionnaires se retireraient de la vallée tant que les combats ne cesseraient pas. Une guerre d'escarmouches s'installa, suivie d'une paix armée. En 1985, des initiations furent organisées à Yanyi. La paix formelle (*nerie*) a été célébrée en 1987 et chacun circule sans crainte dans la vallée, y compris du côté Ipmani.

Ces combats eurent deux conséquences. D'une part, la route péniblement construite à la fin des années 1970 devint inutilisable parce que, partant de Wonenara vers Obura, elle traverse le territoire ipmani et celui de leurs alliés non-anga du nord-est, les Tairora. D'autre part, pendant plus de dix ans, les Baruya ont craint d'utiliser la piste d'aviation de Wonenara, alors même que leurs jardins plantés de caféiers étaient en pleine production. Bloqués dans leurs vallées de Wonenara et de Nungwasan, les Baruya ont donc débuté vers 1990 et de leur propre initiative la construction d'une autre piste à Wuyabo, en profitant de la grande étendue plate que constituaient alors les champs de sel irrigués. Cette piste est aujourd'hui régulièrement desservie, notamment par des bimoteurs de la *Missionary Aviation Fellowship* qui, en 2011, emportaient vers Goroka jusqu'à six tonnes de sacs de café par semaine au plus fort de la saison. L'école (gouvernementale) ne devait reprendre dans la vallée – à Wonenara, du côté ipmani de la piste, mais aussi dans le haut de la vallée, à Wuyabo puis Yanyi – qu'en 2007-2008. Une autre conséquence durable de la guerre avec les Ipmani fut qu'aucun *kiap* n'est jamais revenu à Wonenara, administré depuis Marawaka.

Les « nouvelles » églises

Le rétablissement de la paix à Wonenara à la fin des années 1980 est intervenu alors que diverses églises évangéliques déployaient en Papouasie-Nouvelle-Guinée un effort accru (Gibbs : 2006 : 98-99, 146-148) et à un moment où l'absence de l'administration papoue et de toute école redonnait à la vallée cette allure de front pionnier de la christianisation et de la modernité qu'elle avait eu trente ans plus tôt. Pendant toutes ces années de guerre larvée avec les Ipmani, seuls les luthériens étaient restés vaguement présents, du côté baruya¹⁰, d'abord en la personne de Yankao, l'*evangelist* originaire de Kainantu installé à Yanyi, puis de Gessom et Nareka, qui **revinrent** à Wuyabo à ce moment-là après avoir été l'un et l'autre été pasteurs dans d'autres régions du pays. Si j'en juge par l'état de la chapelle qu'ils remirent en état durant mon séjour de 2009, ce n'est que de loin en loin qu'ils **assuraient** le culte. C'est dans ces circonstances que plusieurs dénominations « nouvelles » firent leur apparition dans la vallée. Les Adventistes (SDA) d'abord, ont étendu leur influence hors du territoire ipmani. Après le revers dramatique essuyé à Pangunne en 1987, la hiérarchie basée à Kabiufa (Goroka) a établi vers 1989-1990 une église à une quinzaine de minutes à pied de ce qui reste de la *station* de Wonenara (le dispensaire et la piste d'aviation). Autonome comme les églises locales SDA (Gibbs 2006 :106-108) et servie par du personnel non baruya, elle est actuellement dans les mains d'un pasteur non-anga qui habite du côté ipmani. J'y ai compté 130 personnes lors du culte du samedi.

A la même époque, vers 1987, un Baruya vivant à Lae a été sensible aux discours d'une église pentecôtiste du nom de *Church of Christ* (« Tu sais, Pierre, ce sont ceux qui ont des haut-parleurs sur les marchés »), dont il a rapporté la foi dans son hameau de Unari. Puis, deux frères habitant Yanyi y ont construit une église au nom de cette même dénomination en 2007. Ils continuent aujourd'hui d'y faire le culte, mais on me dit qu'ils demandent de l'argent qu'ils ont tendance à dépenser de manière peu transparente (euphémisme). Pascale Bonnemère (ce volume) a compté une quarantaine de fidèles lors du culte du dimanche.

Deux autres églises évangéliques particulièrement actives sont arrivées enfin plus récemment chez les Baruya. D'abord celle, pentecôtiste, des *Revival Fellowship* ou *Revival Centers* (*Revival*), introduite dans le pays en 1982 (Gibbs 2006 :126-127) et pour qui le parler en langues est considéré comme une preuve que le sujet a reçu l'Esprit Saint. Leur foi a d'abord été apportée en 2000 à Marawaka par un instituteur **baruya** (du clan Etché) qui l'avait découverte à Menyamy. Dans la vallée de Wonenara, c'est un membre du clan Kwarandariar éduqué en anglais à l'école luthérienne avant 1968, puis envoyé à la « *High school* » de

¹⁰ Chez les Ipmani, la présence protestante cessa en 1968.

Asaroka qui a « rapporté ça de Lae ». En 2002, il a construit l'édifice de l'église à Wonenara, le long de la piste d'aviation, du côté baruya. Lors de mes enquêtes de terrain, Ipmani et Baruya s'y pressaient en nombre le dimanche (120 à 130 personnes). D'autres réunions ont lieu une ou deux fois dans la semaine. De toutes les dénominations aujourd'hui établies dans la vallée de Wonenara, cette église *Revival* est de loin celle dont le culte est le plus dynamique. En vérité, le *sios lida* (*church leader*) baruya qui y officiait en novembre 2011 en l'absence du pasteur (retenu à Goroka) n'avait rien à envier à un télé-évangéliste américain (cf. Bonnemère, ce volume). La formule *wan Korin fortin, tu* (Première épître de St Paul aux Corinthiens) est présentée encore et encore plus de cinquante fois durant le culte comme l'argument prouvant une fois pour toute la supériorité de la foi *Revival* et de la réception individuelle de l'Esprit Saint : « En effet, celui qui parle une langue inconnue ne parle pas aux hommes, mais à Dieu; car personne ne l'entend, et c'est en esprit qu'il profère des mystères » (Corinthiens, 14-2).

L'autre dénomination nouvelle dans la vallée de Wonenara est l'EBC – *Evangelical Brotherhood Church* –, une mission suisse présente en Nouvelle-Guinée depuis 1954 et implantée depuis 1975 à To'Okena (en pays tairora), à deux jours de marche de Wonenara par la route partant de chez les Ipmani. Cette église reste à l'écart des mouvements revivalistes et considère que nul ne peut parler en langues (Gibbs 2006 : 113-114). Elle est présente depuis 2006 chez les Ipmani, où s'est d'abord installé le pasteur Martin Tai (un Auyana de Kombora, vallée de la Lamari). En août 2008, Kameon, un jeune Baruya (du clan Andavakia) a décidé de construire à Wuyabo un lieu de culte dans son enclos domestique où il rapidement attiré une cinquantaine d'adultes de la vallée, très majoritairement des femmes, au point que le pasteur **Martin** Tai s'est lui-même installé à Wuyabo avec sa famille en 2010.

Un an **et demi** plus tard, le succès de l'église EBC s'est traduit par un double événement : l'inauguration de la *haus lotu* (le lieu de culte) et le baptême de 21 adultes, 15 femmes et 6 hommes, dont deux Ipmani. Outre le « *senior pastor* » (responsable pour l'ensemble de la région) tairora venu de Obura, onze autres *pastor* officiant habituellement dans autant de paroisses de la vallée de la Lamari et 451 personnes non baruya appartenant à quatre groupes linguistiques différents (Aziana, Auyana, Owena, Tairora) et venant de 17 localités ont fait le déplacement afin de manifester très spectaculairement leur soutien à la nouvelle *congregesen* (congrégation). C'est-à-dire à l'implantation réussie de l'église EBC dans un groupe linguistique, les Baruya, qui constituait jusqu'à lors le chaînon manquant dans la suite de paroisses qui, de Kainantu et **via Wonenara et** Marawaka, s'étend désormais jusqu'à l'extrémité sud-ouest des *Eastern Highlands Province*.

Depuis 2010, cinq dénominations sont donc présentes dans la vallée de Wonenara : celle « historique » des luthériens, celle des SDA, des EBC de type méthodiste et enfin deux formations pentecôtistes, *Revival* et *Church of Christ*. Chaque semaine, entre 350 et 450 personnes sont concernées par les différents services religieux, dont un tiers d'enfants, et les Baruya se déclarant intéressés par l'une ou l'autre de ces dénominations chrétiennes sont désormais majoritaires. Les hameaux du haut de la vallée, Yanyi et Wuyabo, sont clairement considérés par les églises pentecôtistes comme la dernière zone des *Eastern Highlands* où il faut faire « changer » les manières de vivre et de pensée. C'est-à-dire qu'elles ont la même motivation que celle qui avait conduit les Luthériens à s'installer dans la vallée, il y a cinquante ans. Et, de fait, les « manières de vivre et de penser » continuent de changer et ce, non sans que les Baruya s'interrogent sur ce changement.

Toujours Baruya, mais dans la modernité : qu'est-ce à dire ?

Dans la vallée de Wonenara, le changement social, les temps nouveaux, la disparition, la condamnation ou au contraire la nécessité de conserver des pratiques d'avant le temps des Blancs sont quelque chose dont on parle. Pour une large part, les habitants de la vallée de Wonenara restent attachés à un mode de vie, à des institutions rituelles et à des formes de pensées qu'ils tiennent de leur passé mais que, luthériens mis à part, les églises qui rivalisent chez eux ont pour objectif explicite de faire disparaître. Le changement est un enjeu car la transformation des manières de vivre est au cœur du projet et du discours radical des églises nouvelles. Comme me le dit fort bien un membre de l'église *Revival* en parlant de la modernité, « dans ce système (nouveau), tout doit changer en même temps ! » (« *long dispela sistem, olgeta samting mas senis wantain tu !* ») : l'habillement, l'éducation les maisons, les croyances, etc. Pourtant, à l'évidence, « tout » ne change pas en même temps et, pour l'ethnologue, la manière dont ces phénomènes se cumulent ou se contredisent temporairement reste à comprendre.

Rien n'est plus dangereux que d'évaluer de telles transformations sociales mais, avec le recul qu'autorise la situation anthropologique baruya (M. Godelier a commencé son travail à Wuyabo en 1967) il est possible de repérer, au moins de façon impressionniste, plusieurs domaines dans lesquels se sont développées les transformations déjà sensibles il y a trente ans (Godelier 1982 : 291-341, 1996). Parler des « temps nouveaux » c'est citer pêle-mêle le café, l'argent, les jeux de cartes, le désir obsessionnel d'envoyer les enfants à l'école, le mariage avec compensation matrimoniale, les transistors portables, les églises et leurs guitares, le rugby sur l'*estrip* (avec un ballon de volley-ball qui sert également à jouer au volley-ball par

équipes mixtes), les élections à venir dans un contexte de corruption généralisée à tous les niveaux, y compris villageois, etc. De manière plus précise, on observe que des milliers de caféiers fournissent aujourd'hui des revenus monétaires à une majorité de Baruya. Longtemps faibles et irréguliers, ils sont désormais essentiels en particulier pour le paiement des frais d'école de leurs enfants (l'école est payante et chère en Papouasie-Nouvelle-Guinée). La vallée compte aujourd'hui deux boutiques de brousse bien achalandées où l'on trouve des produits qu'il fallait aller naguère chercher en ville : habits, couvertures, serviettes, sodas, parapluies, rasoirs mécaniques, soupes instantanées, recharges de téléphones mobiles, etc.

Un autre changement profond intervenu à Wonenara en quarante ans est l'émigration, plus ou moins temporaire, vers les villes. Seul un recensement de chaque maison permettrait de l'évaluer mais c'est par dizaines que des Baruya habitent désormais Kainantu, Goroka, Lae ou Port Moresby – où certains d'entre eux servent ou ont longtemps servi dans l'une des multiples sociétés de sécurité. Et c'est souvent « en ville », attirés par les haut-parleurs des évangélistes qui prêchent en pleine rue, à grand renfort de haut-parleurs voire d'orchestres (*string-band*), que des Baruya décident d'introduire de nouvelles idées chrétiennes dans leur vallée.

L'anthropologue constate aussi l'abandon progressif de quelques éléments de la culture baruya : tous les Barura portent désormais des vêtements européens, ce qui n'était pas le cas il y a 25 ans. L'usage des prénoms chrétiens se généralise, même si certains enfants conservent un nom baruya et que certains chrétiens n'ont pas de prénom chrétien. De même, dans plusieurs domaines, la distance entre hommes et femmes est spectaculairement réduite. L'attribution de rôles divers aux femmes par certaines églises constitue un changement profond qui rejoint celui engendré par la présence de filles à l'école ou sur les terrains de sport. La prise de parole des femmes lors de cultes chrétiens est tout bonnement stupéfiante, et pas seulement pour les anthropologues ou les pasteurs *Revival* scandalisés. Elle signale une place nouvelle des femmes qui, sans doute, n'est pas la seule. Il y aurait lieu, en particulier, d'enquêter sur leur rôle dans la gestion de l'argent.

Politiquement, il est remarquable que le système des « tribunaux villageois » (*village courts*) mis en place par le colonisateur australien semble fonctionner parfaitement. En tout cas deux mille personnes vivent dans un lieu sans policier ni administrateur sans qu'aucun conflit ne dégénère en vendetta. En 1973, peu avant l'indépendance, fut élu un premier *Council*, Biramaye, supposé représenter la vallée dans les *Council meetings* de Marawaka, qui a tenu ce rôle sans interruption jusqu'en 2010. En revanche, s'il est incontestable qu'on écoute patiemment vociférer les *sios lida* des nouvelles églises, ils n'ont pas l'ombre d'un rôle

politique (« *Sios lida, i nogat toktok !* », « Les leaders des églises n'ont pas droit à la parole ; n'ont rien à dire »), à l'exception des pasteurs luthériens baruya Gessom et Nareka, qui y vont de leur coup de gueule (et de bâton) si l'occasion s'en présente. De même, l'ordre politique local n'a laissé aucune place à la poignée de jeunes femmes qui frappent allègrement leur tambourin pendant le culte ou prennent **publiquement la parole, très brièvement (quatre secondes ?) chez les SDA, plus longtemps chez les EBC.**

Parallèlement à ces pratiques nouvelles, les Baruya ont conservé inchangés plusieurs aspects **de** leurs manières de vivre et, cinquante ans après l'arrivée des premiers missionnaires, leur système de pensée et leur organisation sociale, bien qu'en cours de transformation, restent largement compréhensibles dans les termes qui sont ceux du temps « d'avant », d'avant la découverte de la modernité. Par exemple, dans nombre d'enclos domestiques **s** on voit encore une *mundeanga*, cette minuscule cabane ronde sans plancher dans laquelle réside, isolée, une jeune femme qui vient d'accoucher ou qui a ses règles. Et la grande majorité des mariages baruya continuent de suivre cette règle de l'échange des « sœurs » (*ginamare*, Godelier 1982 : 46-47), même si les épouses venant de groupes non-anga (rencontrées lors d'un séjour en ville, par exemple) sont obtenues contre une compensation matrimoniale. Notons que les mariages polygynes ne sont pas problématiques pour les gens d'église : en règle générale **e**, qui a plusieurs épouses ne « va pas derrière l'autel », c'est-à-dire, ne lit pas la Bible publiquement et, pour les luthériens, ne peut recevoir la communion ; mais être marié à plusieurs femmes n'est en rien incompatible avec le statut de chrétien à Wonenara.

Le paysage est un autre indicateur qui traduit à la fois de profonds changements et des pratiques inchangées. Les Baruya de Wonenara sont, comme jadis, des agriculteurs et des éleveurs de porcs, mais les grands arbres qui protègent les plantations de café ont modifié le panorama. On observe en revanche que la totalité des jardins de la vallée qui sont actuellement en exploitation restent entourés de barrières de bois surdimensionnées construites collectivement par ces mêmes groupes d'hommes (co-initiés et beaux-frères s'étant mariés par échange de sœurs) qui collaborent encore aujourd'hui lors de la construction des maisons (Lemonnier 2012). Et ces maisons conservent très largement leur forme ancienne, en forme de ruche ronde sur pilotis, sans cheminée ni fenêtre. Quant à l'implantation de hameaux fortifiés par de hautes palissades au sommet d'étroites crêtes auxquelles on accède par des pentes vertigineuses, elle rappelle plutôt les années 1960 ou 1980.

Enfin, les rituels masculins ont été plus ou moins régulièrement organisés au cours des trente-cinq dernières années. Le rite du premier stade (*muka*) a eu lieu en 1979, 1988, 1990, 1998 ; quant à la *tsimia*, cérémonie lors de laquelle sont réalisés les rites des second, troisième et quatrième stades, elle a été à nouveau organisée en 2005, après une interruption de vingt ans. On peut bien sûr voir là un résultat indirect des tensions avec les Ipmani et, en période de paix armée avec des voisins qui se considèrent à juste titre comme envahis par vous, il n'est pas illogique de continuer à « fabriquer » des guerriers. Mais, surtout, plus de quarante ans après l'installation des premières missions, nombre de Baruya ne cessent d'opposer ou de confronter Dieu et les chrétiens à deux de leurs principales institutions : les initiations et le chamanisme (qui lui est lié, à la fois parce que les chamanes ont un rôle magique actif dans la guerre, et parce que les maîtres de rituels masculins interviennent dans l'initiation des chamanes (Godelier 1982 : 118-198 ; Lory 1981-82). **Photo 4**

Les initiations, l'école, l'église : les enjeux de l'éducation

D'une manière générale, à Wonenara, le devenir des esprits des morts, les différents types de sorcellerie (Lemonnier 1998), la puissance des objets *kwaimatnie* des maîtres des initiations ou les cures des chamanes font toujours partie de la vie d'une majorité de Baruya, sans solution de continuité depuis l'irruption du *patrol officer* Jim Sinclair dans la vallée, il y a 60 ans. Les responsables des églises ne s'y trompent pas, d'ailleurs, qui dénoncent comme faux les pouvoirs que mettent en jeu ces pratiques. Avec les dogmes propres à chaque dénominations et les interdits plus ou moins théoriques que chacune d'entre elles impose à ses membres (sur le mariage polygyne, l'adultère, les jeux de cartes, et, pour les SDA, la viande de porc et certains gibiers), ce sont les rites masculins qui cristallisent l'opposition entre Dieu et les « coutumes des ancêtres ». Ce débat n'est pas nouveau. Il a même près de 35 ans. En juin 1979, lors des rituels filmés par Dunlop et Godelier, la culture baruya et les interdictions des missionnaires furent au centre d'un étonnant discours fait par le Baruya Saasa Jones, devenu à l'époque un *patrol officer* et un homme d'affaire. Il y rappelait que le gouvernement de la toute jeune Papouasie-Nouvelle-Guinée avait déclaré vouloir que chaque peuple du pays conserve ses « coutumes du passé » et que les Blancs ont eux aussi leurs coutumes (Dunlop 1992 : 24-42).

« La Bible, expliqua Saasa Jones, ne dit pas autre chose que ce nous apprenons aux garçons en leur perçant le nez : ne pas tuer, ne pas prendre le bien ou la femme d'autrui. » Il en est de même pour la loi du pays : « The law of the Government is the same as the law of the ancestors » (Dunlop 1992, part seven : 25, 28). Saasa Jones ajouta qu'il avait lu tous les

livres (religieux) que lui donnaient les missionnaires mais sans y voir que la Bible interdisait les initiations. « Montrez-moi où c'est dans les livres ? Où ? J'ai regardé partout et je n'ai rien trouvé ! (...) Vous racontez des blagues ! (*And that is bullshit of you !*) », a-t-il dit aux missionnaires. Et d'ajouter que ce que la Bible condamne expressément, ce sont les croyances aux esprits des morts, des eaux ou des pierres, mais qu'elle n'interdit pas de percer le nez des initiés ni de les battre ni de leur transmettre la loi des ancêtres (Dunlop 1992 : 29-30). Il fit également un parallèle entre le savoir reçu lors des initiations et celui appris à l'université : « That knowledge, that big thing we have got, it's like what you call a degree for people who have got degrees » (Dunlop 1992, part seven : 34).

Trois décennies plus tard, des personnages clefs des initiations ont adhéré aux églises nouvelles, mais ils ont des remplaçants, et rien n'empêcherait que les rituels se déroulent : « Tous les maîtres des rituels sont là ! » A Wuyabo, la maison des hommes est toujours située dans une enceinte interdite aux femmes, remplie d'initiés et entourée de palmiers aréquiers. Et lorsque, par exemple, des jeunes hommes à qui je viens de servir une assiette de riz quittent immédiatement la joyeuse bande assemblée autour du foyer de notre maison pour filer manger dans l'ombre d'une autre pièce, c'est parce qu'ils ne peuvent se nourrir en présence de leurs mères : ils se comportent comme tout initié en âge d'être à la maison des hommes, s'est toujours comporté. Cette maison des hommes **abrite** notamment les jeunes garçons initiés en juin 2005 lors de la cérémonie *tsimia* qui a eu lieu à une dizaine de minutes à pied de là. En même temps que cette cérémonie lors de laquelle on réalise les rites des trois derniers stades, une soixantaine de garçons subirent les rites *muka* du premier stade, dont une majorité ont eu le septum nasal percé, mais il est tout aussi remarquable que cent soixante dix-neuf *tsuwañe* atteignirent le quatrième et dernier stade des initiations. Les renseignements que j'ai collectés à propos de ces nouveaux *kalave* sont instructifs. D'abord, nul n' imagine une seconde qu'un initié qui va à l'église pourrait parler des secrets des initiations. Ensuite, plus de la moitié (99 sur 179) d'entre eux habitaient l'un des deux villages du haut de la vallée (60 pour Wuyabo et 39 pour Yanyi) et, au moment des cérémonies, soixante-huit de ces nouveaux initiés étaient affiliés à une église, soit 38% (27 luthériens, 26 SDA, 14 *Church of Christ* et 1 *Revival* **NOTE RETIREE**). Un même nombre de *kalave* étaient allés à l'école, dont quarante avaient suivi au moins 6 ans de cours (et vingt plus de dix ans). La moitié des chrétiens (trente-quatre) étaient eux aussi allés à l'école.

Il est remarquable que l'affiliation religieuse de chacun soit connue de tous, comme l'est, par exemple, le niveau scolaire qu'il a éventuellement atteint. Le rapport à la religion chrétienne fait désormais partie **des éléments par lesquels on caractérise localement un**

individu particulier, et il ne fait pas de doute que l'activisme des églises récemment installées et fondées sur un rapport direct des sujets avec l'Esprit Saint joue ici un rôle essentiel. Mais ces chiffres confirment surtout l'idée qu'« à Wuyabo, on garde notre culture » et ils indiquent que l'appartenance à une dénomination n'empêche pas la participation à des rituels où des experts mettent en œuvre des pouvoirs qui n'ont rien à voir avec ceux de Dieu, en l'occurrence ceux du Soleil. Wuyabo (et dans une moindre mesure Yanyi) m'est présenté, par ceux de ses habitants qui m'aident lors de cette enquête sur les églises, comme un bastion de la *kalta* (culture) ; comme un village dont les clans majoritaires (les Ndelie, Andavakia et Baruya-Kwarandariar « et aussi les Etché de Unari, qui viennent d'ici et sont toujours à nos côtés ») ont réussi à mêler certaines pratiques « des ancêtres », dont l'initiation des garçons, aux formes modernes d'éducation. A Wuyabo, « *mipela holim tumbuna facim* » (« nous conservons les manières de nos ancêtres », en Tok Pisin). A Wuyabo, les deux visions du monde ont été rendues compatibles et sont simultanément respectées : certains croient à Dieu, mais « *Ol i holim kalta wantaim* » : ils gardent en même temps la « culture », c'est-à-dire les rites masculins, mais pas seulement.

Les initiations, dit-on aujourd'hui, c'est ce qui transmet la « culture » locale, la *kalta*, c'est-à-dire tout l'enseignement moral associé à ces rituels, ainsi que la gestion des maladies confiée au chamanes : c'est-à-dire le système de pensées et d'actions par lequel on contrôle une partie du monde invisible, selon des pratiques que l'on sait réprouvées voire interdites par les églises, y compris celles liées aux esprits et à la sorcellerie qui rend malade et tue. Cette *kalta* des Baruya, « elle n'est pas venue de nulle part ! La *kalta*, les hommes d'avant nous l'ont montré, ils nous ont montré comment penser » (Nareka). Sous-entendu, lors des rites d'initiations qui sont présentés à la fois comme le système d'éducation « des ancêtres » et comme le meilleur moyen de réussir dans le système scolaire nouveau, y compris pour les filles qui, elles aussi, bénéficient implicitement des cérémonies rituelles, considérées (à juste titre) comme un tout. D'ailleurs, c'est parce que les garçons de Wonenara (voire tous les Baruya) sont encore initiés qu'ils sont les meilleurs élèves de tout le pays ! « A Goroka, me dit-on, deux enfants sur cinquante accèdent à la *high school*, alors qu'à Wonenara ou Marawaka, cinquante élèves sur cinquante vont en *high school* ! » (Gessom, homme d'église luthérien, on s'en souvient).

Pour Nareka, « si on n'est pas initié on n'a pas de force et on se moque de vous ! Et on n'a pas de force pour aller à l'école ». Et on m'explique encore qu'« en Papouasie-Nouvelle-Guinée, quand on a abandonné les initiations les gens étaient paumés (*longlong*) ! » S'il n'y avait pas d'initiation, « on n'aurait pas de force et on jouerait aux cartes ». « Lorsque les

garçons ne sont plus initiés, ils n'écoutent plus leurs parents. » De même, les préceptes des ancêtres qui interdisent de violer ou de tuer les femmes sont souvent avancés.

A l'évidence, qu'il s'agisse de la formation que l'on reçoit à l'église, ou de l'école qui, chez les Baruya, est indissociable des églises (celle de Marawaka est, depuis l'origine, gérée par les luthériens et le directeur de l'école gouvernementale de Yanyi est un SDA pratiquant qui a affiché un portrait de Jésus dans son bureau), l'éducation est l'un des principaux points d'ancrage des débats contemporains sur la « modernité », et ce dans des termes qui rappellent ceux du jeune *kiap* baruya Saasa Jones pendant les initiations de 1979. Ceci n'est pas sans rapport avec la stratégie des Luthériens dans les années 1960, c'est-à-dire avec **l'insertion dans le monde moderne réussie au moyen de l'éducation des garçons en anglais et en Tok Pisin**. Mais le contexte de la rivalité contemporaine entre les différentes dénominations a ses propres spécificités, qui ne sont plus celles des années 1960 et 70. **Photo 5**

En l'occurrence, quatre controverses sont lisibles dans les discours et les pratiques relatives aux nouvelles églises : celle, toujours d'actualité, sur la compatibilité des rituels masculins et féminins avec un monde baruya chrétien ; celle qui oppose les luthériens aux dénominations qui, en une demi-douzaine d'années, ont projeté le christianisme sur le devant de la scène politique locale ; celle qui oppose ces nouvelles églises entre elles à propos du meilleur moyen de « changer » les individus ; et celle qui sous-tend les relations entre les Baruya et ceux dont ils ont envahi la vallée il y a plus d'un siècle, les Ipmani.

Quatre controverses non indépendantes

Propos sur les initiations.

En 2011, ce n'est plus un jeune *kiap* baruya qui défend cette institution centrale de la « *kalta* » locale que sont les initiations masculines, mais les leaders (baruya) luthériens. Ceux-ci, à la différence de toutes les autres dénominations, ne s'opposent pas à ces rituels qui, de mémoire d'homme ont rythmé la vie des hommes et des femmes baruya. Leur argument principal pour conserver ces aspects essentiels de la culture locale que sont les initiations, le chamanisme et diverses autres pratiques relatives au monde invisible est celui jadis avancé par Saasa Jones : la Bible ne les interdit pas ! Chacun sait aussi que « si les rivières n'avaient pas d'esprit, elles n'emporteraient pas les hommes ! » (Gessom). Nareka, lui, est chamane (à une autre exception près, les autres chamanes de la vallée ne sont pas chrétiens). Tous deux veulent concilier leur christianisme avec le système rituel baruya et prônent un monde hybride respectueux des rituels, des chamanes et du monde des esprits non-chrétiens. Ce dont

Koumain parle en disant « *lotu wantaim facim bilong ples* » (« l'église en même temps que nos manières à nous »).

Gessom et Nareka sont d'ardents défenseurs des initiations masculines. Pour eux, il n'y a pas d'opposition entre les rituels des ancêtres et l'enseignement de la Bible. Gessom commente ainsi, laconiquement, que « Dieu et les initiations, c'est comme mélanger de l'eau et du pétrole lampant (mélange qui se présente comme une émulsion, comme chacun sait) ; c'est comme un fil électrique dans lequel il y a des fils de plusieurs couleur » – voulant dire par là (je lui ai demandé de préciser sa pensée) qu'il s'agit pour lui d'un mélange dont il ne serait plus possible de séparer les composants, respectivement l'enseignement de l'Eglise et celui donné par ses pères et mères au sein de sa culture. Quant à Nareka, il considère que : « là où les missionnaires ont détruit les objets du type des *kwaimatñe* (les objets sacrés des maîtres des initiations baruya), les gens nous demandent de dire ce qu'on a appris à nos enfants (sous-entendu : lors des rites masculins et féminins) ! » **Photo 6**

Les luthériens et les autres.

Sans doute parce qu'eux-mêmes n'ont jamais trouvé à redire à la tenue des initiations, bien au contraire, les hommes d'église luthériens de Wonenara opposent fermement leurs pratiques de pasteurs à celle des autres dénominations (*Church of Christ*, EBC, *Revival*, SDA) qui interdisent totalement les initiations – mais non sans souligner que l'enseignement de la Bible est, comme les rites d'antan, un moyen d'enseigner un ordre social. A les croire, les autres chrétiens les insultent : « Ils nous appellent 'merdes de chien', 'merdes de cochon' ! », mais ils envoient quand même leurs enfants aux initiations, car « *stil bai kalta bai pulim ol yet !* » (« la culture les attirera encore ! ». On brocarde aussi ces églises dont les croyants faux jetons « mettent une chemise blanche » dans les premiers rangs et « ont de la marijuana dans les poches dans les derniers rangs ! ».

Ainsi, malgré « seize ans » d'étude des livres saints, Gessom n'a jamais vu écrit que Jésus reviendrait un sept juillet comme le prétendent les SDA. Même chose pour les miracles, qui sont raillés : « J'y croirais quand je le verrai ! », « Et les aveugles vont voir ! », « Et les handicapés vont marcher ! » (Gessom). Quant au parler en langue – systématiquement moqué par Gessom et Nareka par une grimace accompagnée de « blapbalap-lapblabla » –, il est dénoncé comme une impossibilité. On rappelle que la Bible dit que tout le monde se comprendrait, or personne ne comprend le *spikim in tang* (parler en langue).

Les deux pasteurs luthériens de Wuyabo déplorent également le nomadisme inter-dénominations, qui leur a fait perdre tant de fidèles : ce sont « des manières de types qui vont aux putes ! » (« *Pamuk facim !* »), ou ça revient « à aller renifler partout ! » (*smelim*

smelim ! »). Cet argument est même repris par un non croyant comme Meyana, qui a bien entendu un avis : « Pourquoi dit-on que la Papouasie-Nouvelle Guinée est un pays chrétien ? La Papouasie-Nouvelle Guinée est un pays libre ! (*fri kantri*) ». « Plein de *grade twelve* (de gens éduqués ayant été à l'école pendant 12 ans) nous disent qu'il faut créer de nouvelles églises, et eux-mêmes, ces gens éduqués, changent de dénomination ! Alors, nous, on ne va pas à l'église. On pense qu'ils se paient notre tête ».

Il va sans dire que les responsables des « nouvelles » dénominations (SDA, *Revival*, *Church of Christ*, EBC) ne sont pas en reste dans la confrontation avec ceux qui restent attachés (le mot est faible) aux initiations et au chamanisme et pour qui les esprits des morts, des eaux et des bois sont une réalité, *pastor* luthériens inclus. Ceux-là n'ont pas changé et restent dans les ténèbres. Les luthériens ne sont explicitement pas montrés du doigt par les leaders des nouvelles églises, mais dénigrer les pratiques des chamanes et les rituels anciens suffit à s'opposer à eux, car chacun sait qu'ils revendiquent leur participation à ces pratiques.

La notion de « changement ».

Au cœur des débats entre dénominations se trouve l'idée de ce « changement » – *senis*, mais aussi *tainim bel*, littéralement « avoir le ventre qui tourne » – que doit connaître un nouveau fidèle. Cette transformation dont parle chacun des convertis non luthériens est d'une double nature. Il s'agit d'une part d'une transformation de la personne du converti, qui abandonne des pratiques supposées déplaire à Dieu (tuer et voler, mais aussi fumer, chiquer le bétel, jouer aux cartes, être infidèle, voire manger du porc [chez les SDA], etc.), et d'autre part des changements dont le converti cherche à bénéficier (ne plus être malade, avoir des enfants en bonne santé, un jardin en bon état, etc.). Pour les gens d'église, les deux sont évidemment liés : vivez de manière chrétienne et votre vie sera meilleure, en attendant d'accéder au royaume de Dieu... Pour les représentants des églises pentecôtistes, ainsi que pour les SDA, tous les aspects de la culture ancienne, « du lieu » (« *bilong graun* », « du sol ») doivent être abandonnés. Les *Revival* disent ainsi que l'un des buts de la foi est de « *winim sitrong bilong tispela graun* », de « battre la force de l'endroit. » Il est dit explicitement que « Dieu n'est pas copain avec votre culture. » Il s'agit de « rejoindre les Blancs » qui ont des avions et des automobiles. Un hameau sans maisons couvertes de tôles ondulées est la preuve que « les ténèbres y sont encore ! ». De même, c'est dans une même phrase qu'un pasteur EBC condamne ce faux dieu qu'est l'objet d'un maître des initiations et le chamanisme. « Tout doit changer en même temps ! » et, lors du baptême EBC de 2011 par exemple, une femme baruya joua une saynète dans laquelle elle abandonnait progressivement

sa cape d'écorce, son pagne et son filet de portage, tout en se redressant toujours plus. **Photo**

7

Il va sans dire que les initiations, le chamanisme et les interactions avec les esprits sont les pires de ces « choses de la terre/ du lieu », de ces aspects du système non chrétien qui doivent disparaître. Lors des prêches, les leaders des diverses églises « nouvelles » s'en prennent plus ou moins explicitement à ceux qui croient à la puissance des objets (les maîtres des initiations) ou s'en remettent aux chamanes. On entendra par exemple un *sios lida* (*church leader*) de l'église *Revival* opposer la vie nouvelle de ceux qui ont reçu l'Esprit Saint à ces choses mauvaises que sont, plus ou moins en vrac, les soins des chamanes *kulaka*, les objets *kwaimatnie*, les rites féminins et ... le basket-ball, pour une raison que nul n'a pu m'expliquer, mais sans doute liée à la proximité entre garçons et filles et la séduction qui s'ensuit. Les pasteurs EBC citent eux aussi les objets sacrés *kwaimatnie* parmi les « facim nogut », les « mauvaises s manières ». Un tel objet est un faux dieu « qui n'a pas de vie, qui n'a pas d'yeux, qui ne peut aider ». Et de faire remarquer que, contrairement à ce qu'on lui avait prédit, leur pasteur n'est pas mort après avoir pénétré dans une maison des hommes baruya d'où on cherchait à le détourner. Pour leur part, les *Revival* rappellent que si dans les rites masculins on dit en effet aux initiés de bien se comporter dans la vie, ils ne le font *pas*, car ils n'ont pas changé. Seule la relation directe avec Dieu permet de changer. Quant au leader de l'église *Church of Christ* cité par Bonnemère (chapitre 7), ce sont les rites masculins aussi bien que féminins qu'il vise lorsqu'il déclare : « Est-ce que ce sont des façons de faire que Dieu a créées ou pas ? Jésus les a écrasées et désormais nous sommes dans sa lumière. » Le recours aux services des chamanes figure en bonne place parmi les pratiques « du passé » que les convertis avouent avoir abandonnées lors de leur « témoignages » publics. Ce même leader *Church of Christ* déclare ainsi aux fidèles : « Si un frère ou une sœur est malade, ne suivez plus la coutume de vos ancêtres. S'il vous plaît, venez à Dieu. Leur corps va mourir mais leur esprit ne mourra pas. » Pour les *Revival*, les cures chamaniques et les soins du dispensaire sont également impuissants à guérir les malades : « Seul Dieu le peut. » **Photo 8**

Changer, mais comment ?

C'est sur les moyens d'accéder au royaume de Dieu que les fidèles SDA, *Church of Christ*, *Revival* et EBC s'opposent les uns aux autres, en des termes et avec des stratégies que P. Bonnemère étudie par ailleurs. Se rapprocher de Dieu est le moyen autant que la preuve du changement qui s'opère dans la personne et « *senis* » (le changement) est un mot essentiel dans les discours des chrétiens non luthériens. D'une manière générale, rappeler que « Untel(le) était à telle église, et qu'il/elle n'a pas changé » est le meilleur moyen de

démontrer l'infériorité des autres dénominations. Tant les convertis qui témoignent de leur nouvelle vie que les hommes d'église qui commentent les témoignages de ceux-ci opposent régulièrement les dénominations auxquelles le fidèle a précédemment appartenu, qui ne l'avaient pas « changé » – ne lui avait pas fait abandonner ses anciennes croyances ni ses « mauvais côtés » (fumer, chiquer le bétel, courir après les hommes ou les femmes) –, à la nouvelle église qui, elle, l'a transformé(e).

Les membres de l'église *Revival* sont les plus radicaux et dénoncent toutes les églises qui se contentent de lire la Bible, alors que seul le baptême (quasi immédiat pour toute personne qui le demande, cf. Bonnemère chapitre 7) et la réception de l'Esprit Saint y conduisent. Quant au rôle des femmes lors des cultes des SDA, même minime, c'est une aberration pour les *Revival* car la Bible, disent-ils, les exclut de ce type de rôle. Notons au passage que cette marginalisation des femmes est très conforme à la vision baruya des rapports de genre et explique aussi le succès des *Revival*. Les EBC paraissent plus ouverts lorsqu'ils déclarent que la nouvelle église de Wiobo est ouverte à tous les Chrétiens, mais ils insistent sur les longues années de présence au culte qui, chez eux, précèdent le baptême, ce qui est une manière de s'opposer directement aux *Revival* chez qui un nouveau fidèle est baptisé dans les heures qui suivent l'expression de son désir de rejoindre cette dénomination. Je ne reviens pas sur l'opinion peu amène des hommes d'église luthériens sur les SDA, sur le parler en langue cher aux *Revival* ou sur les interprétations bibliques incorrectes (*kranki*) ou mensongères (*giaman*) de toutes les nouvelles églises.

Le conflit avec les Ipmani

Le conflit avec les Ipmani est aujourd'hui moins apparent que les controverses sur les initiations ou sur le meilleur et seul moyen de plaire à Dieu. Mais pour l'ethnologue il constitue l'une des dimensions essentielles de la situation sociologique qui se cristallise autour de la christianisation de la vallée de Wonenara. D'abord, la guerre, les initiations et le chamanisme sont liés entre eux et, bien qu'intervenant après la période coloniale (1951-1975 pour les Baruya) et contrevenant aux injonctions des fonctionnaires et des gendarmes de l'Etat papou, le conflit avec les Ipmani s'inscrit dans ce cadre cohérent de pratique et de pensées qui était celui d'avant 1951. Les combats ont cessé depuis vingt-quatre ans (1987), mais la pression des Ipmani sur les Baruya n'est pas une vue de l'esprit. Tout le bas de la vallée se trouve sous l'influence des anciens ennemis, y compris l'*estrip* de Wonenara, qui se trouve sous leur tir potentiel. Les Ipmani ont planté du café au sud de celle-ci, sur des terres appartenant naguère aux Baruya, et c'est à proximité immédiate de cette piste, du côté ipmani,

que se trouvent l'école gouvernementale de Wonenara ainsi que l'église-mère SDA animée par un non-anga à partir de laquelle la foi SDA s'est répandue en territoire baruya. Du côté baruya de l'*estrip* se trouve l'église des *Revival* qui rassemble autant d'Ipmani que de Baruya. Mais l'école gouvernementale fréquentée par les enfants baruya, dite de « Wuyabo-Yanyi », est située à Yanyi dans le haut de la vallée, à quelques minutes à pied de la piste d'aviation, construite encore plus haut, au beau milieu du village de Wuyabo. Dans ce contexte, et pour qui a vécu les combats de novembre 1983 (lorsque chaque soir, peu avant la nuit, tous, vieillards et femmes enceintes compris, quittaient les villages et grimpaient vers des campements de fortune dans la forêt d'altitude dans la crainte d'une attaque surprise des Ipmani), le dimanche 18 octobre 2009 fut étrange. Ce jour-là, accompagnés de 33 Tairora, une dizaine d'Ipmani chantent à tue-tête dans l'*haus lotu* EBC de Wuyabo au son d'un petit clavier électronique (alimenté par batterie). C'était paraît-il une nouveauté absolue, comme l'est le désir, exprimé par les leaders et les membres de nouvelles églises, de ne plus considérer les Ipmani comme les pires ennemis des Baruya. Par exemple, on rappelle volontiers que « s'aimer » s'oppose aux combats qui sont (en effet, dans une société de guerriers), « quelque chose propre aux façons du passé » (*samting bilong graun*). Ou bien, lors d'un « témoignage » sur sa nouvelle vie depuis qu'il a rejoint l'église EBC, un converti précise que depuis qu'il a jeté son bouclier, « il se sent libre ». « Du temps des ancêtres, dit encore un membre de l'église *Church of Christ* cité par P. Bonnemère, on se combattait à mort. Mais la coutume, on a cessé de la respecter et la lumière de Dieu a atteint le ventre de tous les hommes et les femmes. La tradition a empoisonné la vie de ceux qui tuaient les autres et la bonne conduite a grandi chez tous. »

Nul Baruya ne dirait pour autant que les Ipmani tentent, par tambourins et cantiques interposés, d'atteindre le haut d'une vallée qu'ils n'ont pas pu conquérir par les armes. Mais ce sont bien les anciens ennemis et leurs alliés de la vallée de la Lamari qui ont inauguré l'église EBC et baptisé 19 Baruya et 2 Ipmani en novembre 2011. Et lorsqu'il est fait état d'une rumeur selon laquelle « les leaders des églises » voudraient que Baruya et Ipmani se réunissent pour « parler » des terres de la vallée de Nungwasan – la partie du territoire baruya située immédiatement face à celui des Ipmani, de l'autre côté du torrent –, c'est paraît-il une église (*Revival* ou EBC) qui doit mettre la rencontre sur pied.

Histoire et ethnologie

Chez les Baruya, la tension (voire la contradiction) entre les visions du monde baruya et chrétienne est évidente. Mais cette dernière ne domine pas (encore ?) la vie sociale, comme

c'est par exemple le cas chez les Urapmin (Robbins 2004). Assurément, d'étonnants comportements « individualistes » se mettent en place (McDougall 2009, Robbins 2007). Ce fait est en lui-même notable, par exemple lorsqu'un homme décide d'introduire une foi nouvelle dans la vallée, mais aussi dans tous les cas de nomadisme inter-dénominations qui, eux, sont commentés tant lors des cultes que dans les conversations. Mais contrairement au rêve luthérien des années 1960 (Tuerschman in Jablonko 1982 : 12), il n'y a pas eu de conversion en masse chez les Baruya, et pour beaucoup d'entre eux les églises restent un objet de curiosité, comme il y a cinquante ans. Nul doute que la machine mise en place par les EBC à Wuyabo est une étape importante du changement en cours, surtout s'ils y installent bientôt une mission prenant également en charge une école et un dispensaire. Cependant, si près de 700 personnes se sont rassemblées en novembre 2011 pour la consécration du lieu de culte EBC, c'est de l'extérieur de l'enclos où les pasteurs les invitaient à pénétrer que des dizaines de non chrétiens, hommes, femmes et enfants, ont regardé l'événement, le visage grave. La vallée de Wonenara reste une terre de mission. Et c'est ce qu'il y a d'abord lieu d'expliquer. L'histoire seule ne peut le faire, car la situation observable aujourd'hui s'inscrit dans des logiques sociales propres à cette société à « grands hommes » en voie de transformation. Réciproquement, sans référence à une chronique du passé colonial et postcolonial de la vallée, l'ethnographie du présent reste incompréhensible. C'est seulement par la conjonction des deux démarches qu'il est possible d'entrevoir ce qui se joue localement autour de l'arrivée d'églises pentecôtistes dont l'élan est planétaire. Rien moins que le lent processus de réorganisation d'un système de pensées et de pratiques dont la « religion » n'est qu'un volet et se situe à la convergence des quatre tensions évoquées à l'instant, pour cette simple raison que tout comportement ou dilemme individuel s'y réfère forcément.

L'histoire révèle d'abord combien la stratégie et les actions des missionnaires luthériens des années 1960 fut déterminante. En ouvrant immédiatement une école, ils visaient trois objectifs très classiques : sauver des âmes en leur permettant de lire les Ecritures ; former des garçons qui seront à leur tour des agents de la modernité, y compris en allant évangéliser d'autres Anga de langue yipma ; et montrer à travers la réussite de ces jeunes hommes devenu fonctionnaires, professeurs ou hommes d'affaire, combien les « temps nouveaux » ont du bon et combien les bienfaits de la « lumière » s'opposent à l'« obscurité » des ancêtres. Sur ce point, la liste des enfants ayant rejoint les classes ouvertes par le révérend Tuff et son épouse est édifiante. On y trouve le professeur d'université et ancien député (2002-2007) John Koigiri, l'ancien *kiap* devenu homme d'affaire puis avocat Saasa Jones, plusieurs infirmiers, des instituteurs, des employés et des gens d'églises – dont Gessom et Nareka –, ainsi que

Koumain, cinéaste, ami et collaborateur inestimable des anthropologues depuis qu'il a rejoint M. Godelier il y a plus de quarante ans¹¹. Et il ne fait aucun doute que les débats autour du changement et de l'éducation, avec ou sans initiations, doit beaucoup à cette insistance sur l'école, au sein de l'ensemble d'institutions associées à la mission (école, dispensaire, boutique). De nos jours encore, les luthériens, les SDA ou les EBC continuent d'associer école et dispensaire à leurs plus importantes missions, et c'est un tel *package* que les EBC promettent aux Baruya de Wonenara dans un proche avenir. L'histoire montre ensuite que le déménagement de la *station* vers Marawaka, puis la guerre avec les Ipmani ont, d'une part, conduit au désengagement total du gouvernement et des missions pendant une quinzaine d'années et, d'autre part, ravivé un conflit vieux de plus d'un siècle.

Il est tout aussi clair que la géographie a joué un rôle de premier plan. Wuyabo et Yanyi sont de facto parmi les villages les plus reculés des *Eastern Highlands*. En particulier, une fois la route coupée à la suite de la guerre avec les Ipmani, il a fallu quinze ans (1983-1998) pour désenclaver ce recoin le plus élevé de la vallée par la mise en service de l'*estrip*. Quant aux villages du bas de la vallée, situés à proximité du poste administratif de Wonenara, ils se trouvaient à plus courte distance des missions qui s'y établirent jadis et ils sont aujourd'hui les plus proches des villages ipmani : ceux où la mission SDA est présente depuis plus de quarante ans, et ceux où s'est d'abord installée l'église EBC, introduite par un pasteur tairora, c'est-à-dire un membre du plus puissant groupe d'alliés des Ipmani lors de la guerre des années 1980. C'est aussi par le territoire ipmani que transitent les petites foules venues des villages de la vallée de la Lamari, lorsqu'elles viennent soutenir les nouveaux fidèles de cette église EBC, désormais établie à Wuyabo pour faire « changer le ventre » des Baruya.

L'anthropologie, enfin, rappelle que les pratiques et les idées qui leur sont associées et qu'elles sous-tendent, en même temps qu'elles les renforcent, ne sont pas indépendantes les unes des autres mais participent de logiques sociales propres aux Baruya et au moment présent. Jusqu'à nouvel ordre, l'élan mondial du pentecôtisme (e.g. Jorgensen 2005 : 445, 448-449) doit compter avec la résistance des Baruya à rompre avec un ordre social et un système de pensée dont le noyau dur – la machine initiatique – a cohabité près de 60 ans avec la modernité. D'une part, le chamanisme baruya est partiellement lié à la guerre ; d'autre part, autant que le moment où ils apprennent ces fameuses règles morales qui ressemblent à celles

¹¹ Il n'y a pas de femmes dans cette liste, pour cette simple raison que l'asymétrie des genres est une donnée constante des sociétés des hautes terres de Nouvelle-Guinée dont les missionnaires ont tenu compte dans la première décennie de leur présence ; mais les filles furent rapidement nombreuses à l'école de Marawaka, dès les années 1970.

de la Bible, les initiations sont ce qui rend les garçons forts et sans peur. L'adhésion et la participation au système des initiations – qui est *notamment* une fabrique de guerriers solidaires – n'est évidemment pas sans rapport avec la reprise des combats en 1983, ni avec la menace objective de conflit avec les Ipmani, ennemis d'hier et prosélytes d'aujourd'hui. Les hameaux du haut de la vallée sont à la fois ceux où le culte luthérien s'est ancré jusqu'à nos jours – avec 100 % de Baruya dans l'église le dimanche –, ceux où les initiations, les chamanes et les esprits ont encore droit de cité, et ceux qu'une église particulièrement active, l'EBC, a choisi comme front pionnier du christianisme. Ceux qui font l'expérience de l'Esprit Saint dans ce contexte combinent de surcroît des stratégies individuelles ou familiales visant à changer très pragmatiquement leur vie : être guéri, avoir de beaux jardins, pouvoir envoyer les enfants à l'école. Mais les conversions évangéliques récentes et les réactions qu'elles déclenchent sont indissociables d'un contexte sociologique marqué par l'attitude envers les rites d'initiations, par la rivalité entre les diverses dénominations, et par l'inimitié entre les Baruya et leurs ennemis Ipmani. Quant aux différents dogmes auxquels ils/elles se soumettent ou récusent, ils sont à replacer dans une quasi démarche d'essai et d'erreur, explicite aussi bien chez les convertis que dans les discours de ceux qui tentent de les attirer dans leur église. Sous ce rapport, le pentecôtisme n'est qu'une option.

Références

Ballard, Ch. 2003. La fabrique de l'histoire. Événement, mémoire et récit dans les hautes terres de Nouvelle-Guinée, pp. 111-134 in I. Merle et M. Naepels (éds), *Les rivages du temps. Histoire et anthropologie du Pacifique*, Paris, L'Harmattan.

Barker, J. 2010. « The varieties of Melanesian Christian experience : a comment on Mosko's 'partible pénitents' », *Man* (N.S.) : 247-249.

Bonnemère, P. 2008. « Du corps au lien : l'implication des mères dans les initiations masculines des Ankave-Anga », pp. 75-90 in I. Théry et P. Bonnemère, eds, *Ce que le genre fait aux personnes*, Paris : Éditions de l'EHESS (Coll. 'Enquête').

Bonnemère, P., Lemonnier, P. 2009. « A measure of violence. Forty years of 'first contact' among the Ankave-Anga (Papua New Guinea) », pp. 314-352 in M. Jolly, S. Tcherkézoff, D. Tryon (eds). *Oceanic Encounters* Canberra, Pandanus Press.

Connolly, B., Anderson, R. 1989. *Premier contact. Les Papou découvrent les Blancs*, Paris, Gallimard.

Dunlop, I. 1992. *Baruya Muka Archival*. Sydney, Film Australia.

Dupeyrat, A. 1934. *Papouasie. Histoire de la mission (1885-1935)*. Issoudun, Archiconfrérie, Paris, Editions Dillen.

Ernst, M. 2006. « Introduction », pp. 3-8 in M. Ernst (ed) *Globalization and the Re-Shaping of Christianity in the Pacific Islands*. Suva (Fiji), The Pacific Theological College.

Gammage, B. 1998. *The Sky Trevallars. Journey in New Guinea 1938-1939*. Melbourne, Melbourne University Press, The Miegunyah Press.

Godelier, M. 1982. La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée. Paris: Fayard.

Jablonko, A. 1982. « Interview with Tuerschmanns », interview enregistrée le 31 mars 1969 et transcrite le 26 juillet 1982, manuscrit, 18 pages.

Hirsch, E. 1994. « Between Mission and Market : Events and Images in a Melanesian Society », *Man* (N.S.) 29 : 689-711.

Jorgensen, D. 2005. « Third Wave Evangelism and the Politics of the Global in Ppaua New Guinea : Spiritual Warfare and the Recreation of Place in Telefimin », *Oceania* 75 : 444-461.

Lemonnier, P. 1997. « Mipela wan bilas. Identité et variabilité socio-culturelle chez les Anga de Nouvelle-Guinée », pp. 196-227 in S. Tcherkézoff, F. Marsaudon (eds) *Le Pacifique-Sud aujourd'hui : Identités et transformations culturelles*. Paris : CNRS Editions.

Lemonnier, P. 1998. « Maladie, cannibalisme et sorcellerie chez les Anga de Papouasie Nouvelle-Guinée », pp. 7-28 in M. Godelier & M. Panoff (eds) *Le corps humain. Supplicié, possédé, cannibalisé*. Paris, Editions des archives contemporaines.

Lemonnier, P. 2004. « The variability of women's 'involvement' in Anga male initiation », pp. 139-153 in P. Bonnemère (ed) *Women as Unseen Characters: Male Ritual in Papua New Guinea*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press ('Social Anthropology in Oceania').

Lemonnier, P. 2010. « Mythe et rite chez les Anga », *Journal de la Société des Océanistes* 130-131 : 67-77.

Lemonnier, P. 2012. « Technology », pp. 298-316 in Nick Thieberger (ed) *The Oxford Handbook of Linguistic Fieldwork*, Oxford, Oxford university Press.

Lory, J.-L. 1981-1982. « Quelques aspects du chamanisme baruya (Eastern Highlands Province) », *Cahiers O.R.S.T.O.M. (série science humaines)* 18(4): 543-559.

Lloyd, J.A. 1992. *A Baruya-Tok Pisin-English Dictionary*. Canberra, The Australian National University, 685 p. ('Pacific Linguistics', Series C-82).

Lloyd, J., Lloyd, D, 2008. Note sur « The Churches in the Yiam area » (écrite pour le SIL Highlands Regional Director).

Lloyd, J., Lloyd, D, 2010. History of Christianity in the Wonenara valley, manuscrit.

McDougall, D. 2009. « Christianity, Relationality and the Material Limits of Individualism : Reflections on Robbins' *Becoming Sinners* », *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 1 : 1-19.

Robbins, J. 2004. *Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.

Robbins, J. 2007. « Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time and the Anthropology of Christianity », *Current Anthropology* 48(1): 5-38.

Sinclair, J. 1966. *Behind the Ranges. Patrolling in New Guinea*. Melbourne, Melbourne university press.

Sinclair, J. 2000. *Kiap. Australia's Patrol Officers in Papua New Guinea*. Sydney, New York, Pacific Publications.

Schieffelin, E .L., Crittenden, R. 1991. *Like people we see in a dream. First contact in six Papuan societies*, Stanford, Stanford University Press.

Wagner, H., Reiner, H. 1986. *The Lutheran Church in Papua New Guinea. The First Hundred Years*. Adelaide, Lutheran Publishing House.

